

VII

SUS FRÜTOS Y SU EFICACIA

Con todo lo que acabamos de exponer en los dos párrafos anteriores sobre el valor y estima de los deseos santos, así como sobre su necesidad y conveniencia, quedan también ponderados, al menos de una manera implícita, *sus frutos y su eficacia*; pero es conveniente que nos ocupemos expresamente de ello.

Es uno de los puntos de vista en que más insisten las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la tradición entre los santos y doctores.

La Sagrada Escritura, en primer lugar, nos da a entender esta verdad desde los más diversos puntos de vista, aunque todos ellos vienen a convergir en esta idea: el que con verdaderos y fervorosos deseos busca a Dios, llega a conseguir lo que desea: «Si invocas a la inteligencia y a voces llamas a la prudencia; si la buscas como se busca la plata, cual si excavaras un tesoro,

entonces tendrás el temor de Yahvé y hallarás el conocimiento de Dios; porque Yahvé da la Sabiduría y de su boca derrama ciencia e inteligencia» (Prov. 2, 2-6). «Allí buscaréis a Yahvé, vuestro Dios, y le hallarás si con todo tu corazón y con toda tu alma le buscas» (Deut. 4, 29). Por eso exhorta el Salmista: «Ensancha tu boca, que yo la llenaré» (Salm. 81, 11). «El sacia tu boca de todo bien, renueva tu juventud como la del águila», repite el Salmo 103, 5. Por este «ensanchar la boca» la tradición espiritual ha entendido siempre el deseo ardiente del alma. Hable por todos este testimonio de la Venerable Rocaberti, que exclama: «¡Oh, cuán cortos somos en desear las cosas celestiales, de las cuales dice el Espíritu Santo: ensancha tu boca que yo la llenaré; esto es: alma fiel, abre la boca del santo deseo, que yo, tu Dios, la llenaré de gracias y de gloria». En otro lugar (Salm. 103, 5) añade el Salmista «que deseando de veras los bienes celestiales, quedaremos renovados como el águila» (60).

Es idea que se repite constantemente y casi por las mismas palabras, sobre todo en los Salmos: «Lo verán los afligidos y se consolarán, y se fortalecerá vuestro corazón; los que buscáis al Señor» (Salm. 69, 33). «Comerán los frutos y se saciarán y se fortalecerá vuestro corazón, y alabarán a Yahvé los que le buscan» (Salm. 22, 27). «El Señor escuchará el deseo de los pobres» (Salm. 10, 17). El Nuevo Testamento hace eco a estos sentimientos e ideas. Y, en primer lugar, la Santísima Virgen María en su cántico: «Colmó de bie-

(60) Cfr. ARINTERO: *Evolución mística*. Pág. 687, nota 9.

nes a los hambrientos» (Lc. 1, 53). Y Jesús, en el Sermón de la Montaña, proclama bienaventurados a los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos (Mt. 5, 6). Y también en el mismo Sermón de la Montaña: «Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará como añadidura» (Mt. 6, 33).

Como no podía ser de otra manera, los maestros de la vida espiritual repiten constantemente estas enseñanzas de la Biblia: «Cuando uno tiene gran deseo de su aprovechamiento espiritual y de crecer en la virtud, dice San Ambrosio, gusta Dios tanto de eso, que le enriquece y llena de dones y mercedes» (61). Y San Agustín hasta se atreve a decir que Dios se ve obligado a hacerlo: «Si la perfección se busca, como es digna de buscarse, Dios no puede sustraerse y esconderse a sus amadores» (62). Y San Juan de la Cruz: «Conforme a los grandes deseos que tenía de estos divinos ojos... recibió del Amado tal comunicación y noticia de Dios» (63). Y hablando a este mismo propósito llega a afirmar el Santo que la medida del don de Dios está tasada por la capacidad del deseo, que nace de la esperanza del alma: «Tanto alcanza cuanto espera» (64). Santa Teresa va aún más lejos al afirmar que Dios no se contenta con dar sólo a la medida de los deseos, sino que lleva su generosidad mucho más allá: «No se contenta el Señor, escribe la gran doctora, con dar-

(61) *Sermón 3 sobre el Salmo 198*. Cfr. RODRÍGUEZ: *Ejercicio de perfección*. Parte I. Trat. I. Cap. 3.

(62) *Comentario a San Juan*, 16, 24.

(63) *Cántico*, 13, 3.

(64) *Poesías*, 11, 4. B. A. C.

nos tan poco como son nuestros deseos» (65). Se diría que Dios no sólo nos da lo que explícitamente deseamos, sino que, adivinando la intención última de nuestros deseos, sólo oscuramente percibida por el alma, hasta esa intención quiere satisfacer el Señor, porque ve en ella el clamor del Espíritu, que suple nuestra insuficiencia y ora por nosotros con gemidos inefables (Rom. 8, 26-27).

Otro pensamiento muy unido a éste, y que aparece con no menor frecuencia entre los maestros espirituales, es el de que el dinamismo del alma y su progreso en los caminos de la perfección se encuentra determinado por la fuerza de los buenos deseos y la perseverancia en los mismos. Escribía el padre de la mística cristiana, San Gregorio de Nisa: «Por el deseo de las cosas celestiales se levanta el alma cada vez a mayores alturas» (66).

San Agustín escribió a este propósito una sentencia que se ha repetido después con frecuencia: en los caminos de Dios «no corremos con los pies, sino con los deseos» (67). Es pensamiento que repite San Bernardo casi por las mismas palabras. Traemos una amplia glosa del Santo a las palabras de San Agustín: «Es un bien realmente inapreciable el buscar a Dios: entre los bienes del alma yo no conozco otro que se le pueda comparar, siendo éste el primero de los dones en los comienzos de la conversión y el último en los progresos de la perfección. No está vinculado este bien

(65) *Meditaciones sobre los Cantares*, 6, 1.

(66) MG. 44, 401, c.

(67) *Ennarrationes in Psal.*, 83, 4.

a ninguna virtud particular, pero por su excelencia e importancia no le cede el puesto a ninguna. A la verdad, ¿cómo puede estar vinculado a ninguna virtud en particular, si ninguna le precede? ¿A qué virtud cedería el puesto, siendo la culminación de todas las virtudes? Porque, ¿qué virtud puede tener aquel que aún no busca a Dios? o ¿qué se puede señalar de falta al que le busca? «Buscad siempre el rostro de Dios», dice el profeta. Yo creo que, aun entonces, cuando se le encuentra, no se cesa de buscarle, no por el movimiento de los pies, sino de los deseos. Y, cuando se ha tenido ya la dicha de hallarle, lejos de apaciguarse los deseos, se acrecientan todavía más, ya que la gozosa posesión del objeto apetecido no extingue los deseos, sino que los acucia más y más. Viene a ser como echar aceite a una lámpara, que aviva la llama en lugar de extinguirla. Así sucede en nuestro caso. El alma se ve colmada de alegría, mas no por eso pone término a sus deseos, ni cesa de buscar con más ardor. Pero advertid bien que esta búsqueda incesante no procede de indigencia, ni tampoco los ardientes deseos van acompañados de alguna turbación o ansiedad. Excluye lo mero la presencia del objeto amado y lo segundo su perfecta y pacífica posesión (68).

San Juan de la Cruz, valiéndose de otra metáfora, dice que los santos deseos son los que nutren y robustecen el alma: «Llama pastores (el alma) a sus deseos, afectos y gemidos, por cuanto ellos apacientan el

(68) *Obras*. B. A. C. II. Pág. 558. Cfr. DOM COLUMBA MARMIÓN: *Jesucristo ideal del monje*. Págs. 33-34. Edit. Litúrgica Española. Barcelona, 1945.

alma» (69). Rusbroquio insiste en esta idea, pero desde un punto de vista negativo: «Los hombres que tienen pocos deseos no llegan a adherirse fuertemente a la esencia divina y quedar allí suspensos. No reciben el rayo divino ni el contacto de la esencia que está sobre todos los modos de ser... No pueden sumergirse en aquel abismo, donde el alma se pierde» (70).

En este mismo sentido, y con unas palabras inflamadas, nos habla San Antonio María Claret de la fuerza de los buenos deseos para encender el amor de Dios en un alma. Señala varios medios en su Autobiografía para alcanzar el amor divino y pone en sexto y último lugar como medio principal éste de los deseos. Escribe así: «El sexto medio es tener hambre y sed de este amor; así como el que tiene hambre y sed corporal siempre piensa cómo se podrá saciar y pide a todos los que conoce le podrán remediar, así determino hacerlo con deseos y suspiros encendidos; me dirijo al Señor y le digo con todo mi corazón: ¡Oh Señor mío, Vos sois mi amor! ¡Vos sois mi honra, mi esperanza, mi refugio! ¡Vos sois mi vida, mi gloria, mi fin! ¡Oh amor mío! ¡Oh bienaventuranza mía! ¡Oh conservador mío! ¡Oh gozo mío! ¡Oh reformador mío! ¡Oh Maestro mío! ¡Oh Padre mío! ¡Oh amor mío! No busco, Señor, ni quiero saber otra cosa que vuestra santísima voluntad para cumplirla, y cumplirla, Señor, con toda perfección. Y no quiero más que a Vos, y en Vos y únicamente por Vos y para Vos las demás cosas. Vos sois para mí suficientísimo. Vos sois mi Padre, mi amigo, mi hermano,

(69) *Cántico*, 2, 2.

(70) *Libro de los amantes de Dios*. Cap. 30.

mi esopo, mi todo. Yo os amo, Padre mío, fortaleza mía, refugio mío y consuelo mío. Haced, Padre mío, que yo os ame como Vos me amáis y como queréis que yo os ame. ¡Oh Padre mío! Bien conozco que no os amo cuanto debo amaros, pero estoy bien seguro que vendrá día en que yo os ame cuanto deseo amaros, porque Vos me concederéis este amor, que os pido por Jesús y María (71).

Sobre esta fuerza que tienen los santos deseos para levantar el alma a la santidad y perfeccionar el amor, escribió San Francisco de Sales una página de verdad hermosa y profunda, y que, aunque sea un poco larga, no podemos negar a nuestros lectores, pues, además de ser tan bella, no puede venir mejor a nuestro propósito. Dice así: «Haccos tesoros en el cielo (Mt. 6, 10). No basta un tesoro para el divino Amante; quiere que tengamos tantos tesoros que nuestro tesoro esté compuesto de varios; es decir, Teótimo, que es necesario tener deseo insaciable de amar a Dios, para unir siempre dilección con dilección. ¿Qué empuja tanto a las abejas a aumentar su miel, sino el amor que tienen a ella? ¡Oh corazón de mi alma, creado para amar el bien infinito!, ¿qué amor puedes desear, sino éste, el amor más deseable de todos los amores? ¡Oh alma de mi corazón!, ¿qué deseos puedes amar, sino el más amable de todos los deseos? ¡Oh amor de los deseos sagrados, oh deseo del amor santo, cómo he codiciado desear tus perfecciones! El enfermo desganado no tiene apetito, pero desea tenerlo; no quiere comer, pero qui-

(71) *Escritos autobiográficos y espirituales*. B. A. C. Página 313.

siera quererlo. Teótimo, no está en nuestra mano saber si amamos a Dios sobre todas las cosas, si el propio Dios no nos lo revela, pero podemos saber si deseamos amarle, y cuando sentimos en nosotros el deseo del amor sagrado, sabemos que ya empezamos a amar. Es nuestra parte sensual y animal la que apetece comer, pero es nuestra parte racional la que quiere este apetito; y como no siempre la parte sensual obedece a la racional, ocurre muchas veces que deseamos apetito y no lo podemos tener. Pero el deseo de amar y el amor depende de la voluntad misma; por ello, tan pronto como hemos formado el verdadero deseo de amar, empezamos a sentir amor; y a medida que el deseo crece, el amor va progresando. Quien desee ardientemente el amor, amará pronto con ardor. ¡Quién nos diera, Teótimo, arder en ese deseo, “el deseo de los pobres y la preparación de su corazón”, que Dios acoge favorablemente» (Salm. 10, 38).

Quien no está seguro de amar a Dios, es pobre; si desea amarle, es mendigo; pero mendigo de aquella feliz mendicidad de la que el Salvador ha dicho: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos» (Mt. 5, 3).

Tal fue San Agustín cuando exclamó: «¡O amar, o marchar! ¡O morir a sí mismo, o llegar hasta Dios!» (72). Tal San Francisco, diciendo: «Muera yo de tu amor, oh Amigo de mi corazón, que te dignaste morir por mi amor» (73). Tales Santa Catalina de Génova y la Bienaventurada Madre Teresa, cuando, como

(72) Sermón 159, c. 7.

(73) Oración para pedir amor de Dios.

ciervas espirituales, jadeantes y muertas de sed de amor divino, lanzaban este grito: «¡Señor, dame de ese agua!» (Jn. 4, 15).

«El amor del dinero», la avaricia material, por la que se buscan con avidez los tesoros terrenales, es la raíz de todos los males (1 Tim. 6, 10), pero la avaricia espiritual, por la que se desea sin cesar el oro fino del amor sagrado, es la raíz de todos los bienes. El que desea bien el amor, lo busca bien; el que lo busca bien, lo halla bien (Mt. 7, 8); el que bien lo halla, ha hallado la fuente de la vida, de la cual obtendrá la salvación del Señor (Prov. 8, 35). Gritemos día y noche, Teótimos: «¡Ven, Espíritu Santo, llena el corazón de tus fieles y enciende en ellos el fuego de tu amor!» (74). «¡Oh amor celestial, cuándo colmarás mi alma!» (75).

Como verá el lector, esta página del dulce obispo de Ginebra es una de las más bellas que se han escrito y que puedan escribirse sobre los deseos santos y su eficacia santificadora.

Este dinamismo constante y ascendente que imprimen al alma los buenos deseos, nos abre el camino para entender unas palabras de la Sagrada Escritura, que se presentan como una paradoja, y aun como una contradicción evidente con cuanto venimos diciendo. Nos referimos a los textos siguientes: «Venid a Mí los que me deseáis y saciaos de mis frutos» (Sir. 24 [25], 26). Y «Los que me comen, quedarán con hambre, y los

(74) Secuencia de la Misa de Pentecostés.

(75) *Tratado del Amor de Dios*. Lib. XII. Cap. 2. «Es necesario tener continuo deseo de amar a Dios.» Traducción del P. Francisco de la Hoz, S. D. B. Vol. II. B. A. C. Madrid, 1954.

que me beben, quedarán de mí sedientos» (Sir. 24 [28], 29).

Si, como nos ha venido enseñando hasta ahora la Sagrada Escritura, el hambre de Dios y de sus dones, que se manifiesta en los deseos, queda saciada. (Recordemos aquello de: «Ensancha tu boca, que yo la llenaré».) ¿Cómo se dice ahora que los que sienten el hambre y la sed de la divina Sabiduría, al comer de sus frutos, quedarán con nueva hambre y nueva sed?

La solución de esta contradicción aparente no resulta difícil si atendemos a lo que veníamos explicando: el deseo de Dios no puede apaciguarse, sino en la posesión total; mientras estamos en este mundo, un grado de posesión despierta un nuevo conocimiento de su bondad y de su grandeza, engendrando con ello un deseo más elevado y más ardiente.

Como ya hemos indicado antes, el vivir colgados de la esperanza, que se manifiesta por el deseo, es condición ineludible en nuestra vida de peregrinación hacia la Patria; sólo al entrar en ella quedará el deseo satisfecho, como decía el Salmista, arrebatado por un presentimiento divino: «Yo quedaré saciado cuando se manifestare tu gloria» (Salm. 17, 15). Hasta llegar a esa meta, nuestra vida cristiana se ha de ir componiendo de instantes de momentánea saciedad en el deseo, que vuelven a encender en el alma otro deseo más ardiente. Hasta podíamos decir que esta sucesión de momentos de hambre y sed, por un lado, y de saciedad, por otro, van señalando los diversos jalones o períodos en la ascensión del alma a Dios, como han visto los maestros espirituales.

Así, el venerable Palafox escribía: «Los deseos hacen de los pecadores, buenos; de los buenos, perfectos; de los perfectos, santos» (76).

Esta progresión coincide exactamente con los tres períodos fundamentales en que los doctores y los tratadistas dividen comúnmente la trayectoria de la vida espiritual, desde sus comienzos, hasta su consumación en Dios por el abrazo transformante: Período de Principiantes; Período de Proficientes y Período de Perfectos. Todos estos estadios los va recorriendo el alma en alas de los deseos santos.

Todo esto coincide, punto por punto, con las enseñanzas de San Juan de la Cruz. Su *Cántico espiritual* se abre con un anhelo fervoroso del alma: «¿Adónde te escondiste?». «Salí tras ti clamando». «Buscando mis amores iré por estos montes y riberas...». Y este ansioso caminar del alma que se abrió con un deseo, se prosigue por el deseo cada vez más acuciante: «Apaga mis enojos», «Descubre tu presencia y máteme tu vista y hermosura», «Ven, austro, que recuerdas los amores». Hasta que el alma es colocada «sobre los dulces brazos del Amado», en alas del deseo.

Hemos escuchado a los santos doctores afirmar que el alma se levanta hasta Dios en alas de los deseos; y el venerable Palafox, cosa que confirma San Juan de la Cruz, nos ha dicho que, llevada el alma de los deseos, va recorriendo las diversas etapas de la vida espiritual. Es preciso detenernos en ello ahora un poco más por menudo.

(76) *Varón de deseos*. Introducción.

El primer paso del principiante es asegurarse firmemente en el camino de la salvación. A este propósito se trae una anécdota de Santo Tomás de Aquino, según la cual, preguntándole una vez cierta hermana suya religiosa cómo se podría salvar, le respondió el Santo: «Queriéndolo» (77). Como dándole a entender que el deseo sostenido es lo que nos lleva hasta las puertas del Paraíso.

Pero, evidentemente, el cristiano no puede contentarse con sólo esa ambición de salvarse; si a esto sólo limitase sus afanes, no pasaría de ser un cristiano tibio; es necesario que se interese por llegar a la perfección propia de su estado. Pues bien, este nuevo paso que pone al alma en el camino de la perfección, se da también con el buen deseo de conseguirla. Santa Teresa dice a este propósito que el paso desde los arrabales del castillo, donde se encuentra el alma metida entre las sabandijas y de ellas asediada, hasta las primeras moradas, lo hace dar también el buen deseo. Hablando de estas almas, escribe: «Aunque están muy metidas en el mundo, tienen buenos deseos» (78). De manera que el buen deseo basta para sacar a un alma de la grey innumerable de los tibios y ponerla en el camino de la perfección, es decir, entre las almas fervorosas. Bien entendido, claro está, que en el fervor, como en el deseo, hay sus grados.

San Juan de la Cruz tiene también esta señal para

(77) *Historia Praedicatorum*. P. I. Lib. III. Cap. 37. Cfr. RODRÍGUEZ: *Ejercicio de perfección*. P. I. Trat. I. Cap. II, y ROYO MARÍN: *Teología de la perfección cristiana*. B. A. C. Ed. primera. Págs. 780-781.

(78) *Moradas*, I, 1, 8.

distinguir al alma fervorosa de la tibia. Aquélla, aunque se encuentre sometida a la prueba de la oscuridad y aridez interior, «trae la memoria en Dios con solicitud y cuilado... de donde entre la sequedad y tibieza hay mucha diferencia, porque la que es tibieza tiene mucha flojedad y remisión en la voluntad y en el ánimo, sin estos deseos de servir a Dios» (79). El mismo Doctor místico afirma en otra ocasión que «el deseo de Dios es disposición para unirse con El» (80).

Santa Teresa nos descubre aún con otra razón el valor de estos buenos deseos, que son como el alborar de la vida de santidad: «Veo a algunas almas, escribe, muy afligidas por esta causa. Como comienzan con grandes deseos y hervor y determinación de ir adelante en la virtud... como ven que otras personas son más crecidas... desconsuélanse... No se fatiguen, esperen en el Señor, que lo que ahora tienen en deseos, su Majestad hará que lleguen a tenerlo por obra» (81).

Este deseo, mantenido desde los principios, junto con nuestra pequeña colaboración, acabará de levantarnos hasta la perfección.

Pero el deseo no descansa ni se aquieta con haber levantado al alma hasta el estado de fervor espiritual, asegurándola contra la tibieza y empujándola a dar los primeros pasos hacia Dios, por el camino de los principiantes. El deseo fervoroso sigue acuciándola hasta ponerla en las puertas de la vida contemplativa y hacerle adelantarse por ella. Afirma a este propósito

(79) *Noche*, I, 9, 3.

(80) *Llama*, 3, 26.

(81) *Vida*, 31, 18.

el P. Arintero: «Los deseos santos engendran la oración afectiva y son un presagio de la contemplación» (82). Lo mismo viene a decir Blosio cuando enseña: «El dirigir a Dios frecuentemente aspiraciones santas u oraciones jaculatorias, expresión de los deseos santos, unidas a la verdadera abnegación y mortificación, es un certísimo compendio por el cual pronto y fácilmente se llega a la perfección, a la sabiduría de la teología mística y a la unión divina. Pues estas aspiraciones traspasan eficazmente y se remontan más allá de todos los medios entre Dios y el alma. Porque es cierto que cuantas veces un alma, dejando a un lado todas las cosas caducas, dirige íntegramente su corazón a Dios con humilde amor, otras tantas veces Dios le sale al encuentro y le infunde una nueva gracia» (83).

Esta misma idea expresa muy bellamente el P. Granada: «La primera cosa que ayuda para alcanzar este gran bien es un grande y cuidadoso deseo de alcanzarlo. Víspera de hallar a Dios es buscarle; y ya tiene recibidas las primicias del Espíritu Santo quien le busca con el deseo. Y cuanto más la grandeza del deseo te hiciese cuidadoso y temeroso, tanto debes estar más seguro, entendiendo que tras de esas flores vendrán los frutos, y que ya tiene Dios uno de los pies dentro del ánima, cuando le ha dado deseos vivos de su presencia» (84).

(82) *Evolución mística*. B. A. C. Pág. 117.

(83) *Institutio spiritualis*. Cap. 5. Cfr. ARINTERO: *Evolución mística*. B. A. C. Pág. 694, nota 28.

(84) *La devoción*. Cap. 2.

Y San Bernardo dice también a este propósito: «El Verbo Esposo es llamado por el deseo del alma» (85).

La razón de todo esto la da escuetamente Santo Tomás de Aquino: «El deseo, de alguna manera, hace al que desea apto y preparado para recibir al deseado» (86).

El Esposo, por su parte, no sabe resistirse a estas llamadas del alma por el ardiente deseo, como dice Rusbroquio: «A los que tienen un ardentísimo deseo de ver a Cristo y, a semejanza de Zaqueo, se remontan cuanto pueden en el árbol de la fe, a esos se les hace enconradizo con todos sus deseos» (87). Es exactamente lo mismo que dice San Juan de la Cruz: «En los grandes deseos y fervores de amor... suele el Amado visitar a su Esposa, casta, delicada y amorosamente» (88).

Pero los deseos no han agotado toda su eficacia por el hecho de haber dispuesto y levantado al alma para estas visitas aisladas del Esposo, por más que lleguen a repetirse con mucha frecuencia. Los santos deseos son capaces de llevarla hasta el abrazo definitivo y al abrazo que no conoce la separación, como es el estado de los perfectos, por la unión transformante. Ya el mismo deseo —lo hemos recordado antes— es una posesión: «Cuando el alma desea a Dios con entera verdad, dice San Juan de la Cruz, tiene ya al que ama...

(85) *Sermones sobre los Cantares*, 74, 2. Obras II. B. A. C. Pág. 496.

(86) I. Q. 12. a. 6. c.

(87) *Ornato de las bodas*. Lib. I. Cap. 26.

(88) *Cántico*, 13, 2.

cuanto el alma más desea a Dios, más le posee... cuanto mayor es el deseo, más tiene a Dios» (89).

Esto ya lo oímos decir a San Gregorio, y antes también lo había enseñado San Agustín: «Anduve errante, como una oveja perdida, y me fatigué mucho, buscándoos fuera de mí, siendo así que habitáis dentro de mí, como yo tenga deseo de Vos» (90).

Se comprende ahora, atendiendo a todo esto, que San Bernardo llegue a identificar la perfección con el deseo de alcanzarla: «Aquel cuya voluntad, escribe el Santo, con el afecto y con el deseo se une a la gracia, de suerte que ni desea hacer cosas malas, ni las menos buenas, ni menos bien las que la gracia le sugiere, ese, sin duda, es varón perfecto» (91).

Tanto es así que los deseos santos, al alcanzar toda su expresión y toda su viveza, llegan a hacer del hombre como un bienaventurado precoz, pues lo colocan en un estado que es como la antesala del Paraíso, en la que, como a través de un velo, se transparenta ya la faz de Dios. Así lo dice repetidamente San Gregorio de Nisa: «Ver a Dios en este mundo es seguirle y buscarle con un incesante deseo» (92). Y otra vez: «Progresar en la visión de Dios en este mundo, es no apagar nunca el deseo de verle» (93).

Otro aspecto es necesario consignar aquí, ya que nos ha venido saliendo al paso en varias ocasiones: la relación que existe entre los santos deseos y la oración.

(89) *Llama*, 3, 23.

(90) *Soliloquios*. Cap. 31.

(91) *Obras*, I. B. A. C. Pág. 759.

(92) MG. 44. 1025. B.

(93) MG. 44. 401. C.

Bien sabido es que la oración es esa realidad primera por la que el alma entra en la intimidad con Dios, y le va transformando en El, hasta lograr una deificación: es lo que se llama en este mundo «la unión transformante». Pues bien, si no puede decirse que los buenos deseos sean el componente exclusivo de la oración, sí que podemos afirmar dos cosas con respecto a ellos:

a) Que constituyen una de las expresiones más altas de la vida de oración y b) que profundizando en la naturaleza de los deseos santos, como realidad sobrenatural, sí que puede decirse que ellos son como la síntesis de todos los otros elementos que integran la oración cristiana; porque o vienen a confluir en los buenos deseos o tienen en los buenos deseos su origen.

Pero, como de este punto nos hemos de ocupar expresa y más ampliamente más adelante, nos contenteremos aquí con traer estos testimonios de San Agustín y de San Gregorio que llegan, con toda razón, hasta identificar la oración con el deseo santo, como la expresión más alta y completa de la vida teologal; todo ello dicho con tanta claridad y belleza como pudiera desearse. Escribe San Agustín: «A Ti está presente todo mi deseo» (Salm. 38 [37], 10). Que tu deseo, comenta el Santo, esté ante El; y el Padre, que ve en lo oculto, te retribuirá (Mt. 6, 6). Tu deseo es tu oración: y si el deseo es continuo, continua es tu oración. No en vano dijo el Apóstol: «Orad sin interrupción» (1 Tes. 5, 17). ¿Es que acaso hemos de estar de rodillas sin interrupción, con el cuerpo postrado o las manos levantadas, ya que dice: Orad sin interrupción? Si a esto llamamos orar, pienso que no lo podemos hacer sin interrupción.

Pero hay otra oración interior y sin interrupción, que es el deseo. Cualquier cosa que hagas, si deseas aquel sábado (o reposo espiritual), no cesas de orar. Si no quieres dejar de orar, no dejes de desear» (94).

Y ahora San Gregorio comenta aquello de Job: «Que el omnipotente escuche mi deseo» (Job 31, 35) y comenta: «Atended bien a la palabra “mi deseo”. La verdadera oración no está en el sonido de la voz, sino en los deseos del corazón; no son las palabras, sino los deseos los que dan fuerza en los oídos de Dios a nuestro clamor. Si pedimos la vida eterna sólo con los labios, sin desearla con el corazón, nuestro grito es silencioso; pero si la deseamos desde lo íntimo del corazón, aun sin hablar, nuestro silencio será clamoroso» (95).

(94) *Enarraciones in Psalm.*, 37, 10, núm. 14. ML. 36. 104.

(95) *Morales in Job. Lib. XXII. Cap. 17*, núm. 43. ML. 76. 238.

VIII

CONDICIONES PARA QUE NAZCA, CREZCA Y SE DESARROLLE EN EL ALMA

Los deseos santos, como todos los bienes sobrenaturales, son, en su origen, don de Dios. Pero también, como todos los dones de Dios, para calar en el alma, florecer y fructificar en ella, exigen un cuidado, un cultivo, un clima favorable. Son las *condiciones para que el deseo santo nazca y se rebustezca en el alma*.

La Sagrada Escritura trae unas palabras en las que señala una exigencia que las comprende todas: «Buscadle con sencillez de corazón» (Sab. 1, 1). Con esta exhortación se abre el libro de la Sabiduría, como dando a entender que en esta condición se cifran todas las que se requieren para llegar a ella. La sencillez de corazón tiene que disponer el alma y despejar el camino para que la divina Sabiduría llegue al alma y en ella se aposente.

Sabido es que en esta sencillez de corazón vienen a resumirse varios conceptos afines que constituyen una de las líneas fundamentales de la espiritualidad bíblica, como son la pobreza espiritual, la simplicidad y transparencia de corazón, la mansedumbre, el abandono confiado en la Providencia del Padre, la renuncia a la violencia, etc. Son esos rasgos del hombre de las bienaventuranzas, del alma perfectamente evangélica, que se resumen en un corazón libre de toda ambición y preocupación terrena, que busca únicamente a Dios y que confía total y exclusivamente en El. Sólo buscando así a Dios se encuentra en El la verdadera vida como exhortaba el profeta Amós: «Buscadle y viviréis» (5, 4). Y Sofonías exhortaba a los «pobres de Yahvé»: «Buscad a Yahvé, humildes de la tierra» (Sof. 2, 3); porque sabía el profeta que estos corazones humildes eran los únicos preparados para descubrirle.

San Juan de la Cruz nos ha hablado como nadie de la necesidad de este despojo y vacío del corazón para que el alma que busca y desea a Dios llegue, al fin, a encontrarlo.

Y es todo perfectamente lógico, puesto que dos formas contrarias no pueden caber a la vez en el mismo sujeto (96).

Habría que traer a este propósito la mayor parte de las enseñanzas del Santo, pues se trata de uno de los puntos básicos de su doctrina. Basten estas dos afirmaciones como muestra: «El alma que desea a Dios, la compañía de ninguna cosa le hace consuelo» (97).

(96) *Subida*, I, 6, 1-2.

(97) *Cántico*, 35, 3.

«Si la parte espiritual no está inflamada con otras ansias mayores, no podrá vencer el yugo natural» (98).

Toda esta doctrina sobre la purificación del corazón, para que pueda Dios infundir en él el deseo santo y crezca sin obstáculos hasta alcanzar su madurez y plenitud, la expone maravillosamente San Francisco de Sales en el Capítulo III del Libro XII de su *Tratado del amor de Dios*, del que tomamos algunos breves párrafos, con los que damos también fin a este capítulo.

Escribe así el Santo con su estilo amable y sus comparaciones, a veces, un poco pintorescas: «¿Por qué crees tú, Teótimo, que los perros en la estación de la primavera pierden más a menudo que en otro tiempo las huellas y la pista de la caza? Dicen los cazadores y los filósofos que porque las hierbas y las flores se hallan entonces en su vigor; la variedad de aromas que desparraman anulan en tal manera el sentido de los canes y que éstos no saben caminar tras el olor de la presa entre los mil olores diversos que se alzan de tierra. Así las almas llenas continuamente de deseos, propósitos y proyectos, nunca desean como conviene el santo amor celestial, ni pueden seguir bien la huella amorosa y la pista del Amante divino, que es comparado a la gacela y al cervatillo... Si el corazón que aspira el amor divino está muy metido en los asuntos terrenos y temporales, florecerá tarde y con dificultad... Las almas que desean de todo corazón amar a Dios,

(98) *Subida*, I, 14, 2.

cierran el entendimiento a las cosas mundanas para emplearlo más ardientemente en la meditación de las divinas y recogen todas sus aspiraciones bajo la única que tiene: amar a Dios. Quien desea alguna cosa, sin desearla por Dios, desea por ello menos a Dios» (99).

(99) *Tratado del Amor de Dios*. Lib. XII. Cap. III.

CAPITULO SEGUNDO

SOBRE LA NATURALEZA DEL DESEO

Después de esta «nube de testimonios» (Hbr. 12, 1), tomados de la Sagrada Escritura y de los más egregios maestros de la Iglesia, creemos que el lector habrá quedado definitivamente convencido de que los buenos deseos no son una cosa baladí, efímera y de secundaria importancia en el progreso del alma hacia Dios.

Habrà visto, con absoluta claridad, que la expresión tan vulgarizada por la ascética barata: «De buenos deseos está empedrado el infierno», atribuida ligeramente a Santa Teresa, es un completo despropósito teológico, que no podía anidar en su mente ni brotar de su pluma, tan iluminada y guiada como estaba por el Espíritu de Dios. Por los testimonios mismos de la Santa hemos podido comprobar que ella pensaba de manera totalmente diversa, en conformidad con los demás grandes doctores. Ella era «amiguísima de los buenos deseos».

Dejando, por lo mismo, esto bien asentado, y que los deseos santos constituyen una de las más poderosas energías espirituales para levantar el alma a la perfección, no será en balde el trabajo que pongamos en

seguir ocupándonos del tema y dejarlo esclarecido, desde todos los puntos, hasta donde nos sea posible.

Ahora, dando un paso adelante, nos vamos a ocupar en investigar la naturaleza del deseo desde el punto de vista filosófico-psicológico para que nos sirva de base a la investigación teológica, que pensamos llevar a cabo más adelante.

Para el lector devoto es posible que este capítulo le resulte un poco frío y abstracto. Si lo que busca no es tanto la profundización doctrinal, como la sencilla edificación, podrá pasarlo de largo sin notable perjuicio. Pero nosotros, dentro de una exposición doctrinal completa, no podemos prescindir de él, en algún grado, por lo menos.

Sin embargo, como no cae tampoco en nuestra intención primera llevar a cabo una obra erudita y supeditada a la técnica de la investigación pura y abstracta —nunca podrá ser sólo esto una verdadera teología—, sino más bien una obra de edificación espiritual al alcance de la gran masa del mundo piadoso, nos limitaremos a dar a nuestro estudio la base técnica y abstracta puramente indispensable.

I

NOCION

Se cuidan de advertirnos los psicólogos que el deseo, como hecho primitivo del dominio inmediato de nuestra experiencia intuitiva, no admite una definición que sea más de lo que todos sabemos.

Es un movimiento enérgico de la voluntad —nos dicen— que tiende hacia el conocimiento, posesión o disfrute de una cosa.

Santo Tomás de Aquino nos da esta noción, que fácilmente se deduce de sus palabras: «Es un movimiento del apetito concupiscible que tiende hacia un bien futuro» (100).

Se distingue del acto de conocer en que la tendencia del deseo a su objeto no tiene carácter representativo, como sucede con el conocimiento en sus diver-

(100) 1-2. Q. 40. a. 1.

sas categorías. Se trata de un impulso, pero que va adherido por necesidad al conocimiento en sus múltiples variedades, sea dentro del conocimiento sensible, sea del racional, según el dicho corriente: «*Ignoti nulla cupido*». No puede haber deseo de aquello que no se conoce».

La razón es que un deseo, no dirigido por un conocimiento, no tendría objeto ni razón de ser.

Todo deseo lleva consigo alguna delectación en el bien al que uno se endereza. De donde resulta que todo deseo es un amor del bien ausente y un apetito que impulsa a conseguirlo.

Con estas nociones por delante, podíamos dar esta *definición* del deseo: El deseo, en general, es un movimiento del alma hacia un bien ausente.

II

DIVISION

La Escolástica propuso esta división del deseo que es aceptada generalmente por los medernos: puede ser el deseo *innato* y *elícito*.

El innato se confunde con la tendencia de todas las cosas hacia su operación, perfección o evolución. No se distingue, en realidad, de la naturaleza en sí, con las leyes que la rigen. Es un caso de antropomorfismo, generalizando lo que experimentamos en nuestra conciencia y atribuyéndolo a todas las cosas, si bien no creemos que se halle así en toda la naturaleza.

El elícito es el propio deseo o tendencia hacia un objeto, en el sentido más amplio de la palabra, que sigue al conocimiento y nace en nosotros y de nosotros, según testimonio de la conciencia.

El deseo elícito se divide, a su vez, según el género de conocimiento que lo engendre, en:

Sensitivo. Es el que procede o acompaña sólo a la percepción del sentido, que le es indispensable.

Racional. Es el que procede de la razón o representación mental superior.

El sensitivo, como consecuente que es a la percepción de los sentidos, desde las percepciones orgánicas hasta la imaginación, es independiente, considerado en sí mismo, de la libertad en todos los casos. Recibe, propiamente hablando, el nombre de *concupiscencia*. Sus impulsos nos llevan hacia el objeto percibido, sin tener para nada en cuenta la bondad o malicia moral del mismo.

Generalmente se le da el nombre de concupiscencia cuando la tendencia es hacia un objeto, de hecho, malo.

Según todos los indicios, este deseo sensitivo se da también fuera del hombre, al menos en los animales; por ejemplo, al buscar de comer.

Los deseos racionales se subdividen en *libres* y *necesarios*, según que la voluntad pueda rechazarlos o, por el contrario, haya de aceptarlos necesariamente.

Entre los objetos percibidos, que arrastran necesariamente el deseo de la voluntad, el que más descuella es el Bien absoluto y necesario. Nadie puede decir sinceramente que no lo quiere. Sólo se podría evitar el deseo positivo del mismo apartando de él la mirada intelectual o, lo que es igual, desfigurando, por capricho, su imagen.

Para ver la distinción entre el deseo y los otros sentimientos —afectos, emociones, pasiones—, en muchas ocasiones muy difícil de advertir, el punto preciso a que es necesario atender es que el deseo *tiende* a su objeto y esto no se encuentra en todo sentimiento, por ejemplo, en el gozo.

Sin embargo, por este solo movimiento hacia el objeto no se diferenciaría de la esperanza, que tiende también hacia su objeto.

Como advierte muy bien Santo Tomás, la diferencia entre el deseo y la esperanza radica en que mientras el deseo tiene por objeto simplemente un bien ausente o futuro, la esperanza tiene como objeto un bien *futuro y arduo* o difícil de alcanzar.

Esto nos dice que está de por medio la diferencia entre las pasiones del apetito irascible y las del apetito concupiscible. La esperanza nace del irascible, mientras que el deseo nace del concupiscible.

Sin embargo, la esperanza presupone siempre el deseo, de la misma manera que todas las pasiones del apetito irascible suponen las del concupiscible (101).

Finalmente, aunque saltándonos de plano —del puramente natural al sobrenatural—, es conveniente tener en cuenta desde ahora esta precisión que hace Santo Tomás sobre el objeto de la esperanza sobrenatural y que, con igual razón, puede aplicarse también al objeto del deseo: «Hay un doble apetito en el hombre, escribe el Angélico, *el sensitivo*, que se divide en “irascible” y “concupiscible”, y *el intelectual*, que se llama “voluntad”.» El acto de la virtud de la esperanza no puede pertenecer al apetito sensitivo, porque el bien principal, que es su objeto, no es sensible, sino un bien divino. Por lo mismo la virtud de la esperanza está en el apetito superior, como en sujeto, que es la voluntad (102).

(101) 1-2. Q. 40. a. 1.

(102) 2-2. Q. 18. a. 1 c. et ad 2 um.

III

LA ESPERANZA Y EL DESEO

Como podrá haber advertido el lector, dedicamos este capítulo a estudiar la naturaleza del deseo y hemos venido, insensiblemente, a ocuparnos también de la esperanza. Son dos realidades que se encuentran indisolublemente ligadas la una a la otra hasta el punto de que muchas veces no es fácil distinguirlas.

Por otro lado, en esta investigación que venimos haciendo, la virtud sobrenatural de la esperanza ha de jugar un papel decisivo para valorar debidamente la importancia real de los santos deseos. Necesitamos, por lo mismo, entretenernos un poco en analizar la naturaleza de la esperanza, también desde el plano natural, para tener con ello el camino abierto a las reflexiones que hemos de hacer más adelante.

1. *La esperanza*, según San Tomás, es una tenden-

cia del apetito irascible hacia un bien futuro, arduo y posible.

Por el hecho de tratarse de tendencia hacia un bien, se diferencia del temor. El que se trate de un bien futuro la diferencia del gozo, que consiste en el descanso del apetito en la posesión de un bien presente y poseído. El que sea un bien arduo, es decir, no fácil de alcanzar, la diferencia del simple deseo, ya que éste puede tender hacia un bien fácilmente asequible. Sin embargo, el que este bien, objeto de la esperanza, a pesar de que ser arduo, sea también posible, hace que la esperanza se diferencie de la desesperación, producida por el deseo de un bien imposible de conseguir (103).

2. *Entre los caracteres* propios de la esperanza cabe señalar los siguientes:

a) Siendo su objeto un bien, la esperanza entraña un movimiento amoroso.

b) Entraña, igualmente, un deseo de alcanzarlo.

c) La dificultad de alcanzarlo comunica a este deseo un matiz de energía y fortaleza contra los obstáculos: *erectio animi* o ánimo esforzado.

d) La posibilidad de alcanzar el bien lo reviste de confianza o de cierta seguridad de alcanzarlo.

3. *Los cuatro elementos* que integran, por tanto, el acto de la esperanza son: amor, deseo, aliento y confianza.

a) *Amor*, por tratarse de un bien; pero como este bien es futuro, se trata de un amor de «concupiscen-

(103) 1-2. Q. 40. a. 1.

cia», es decir, de un amor imperfecto o interesado, no de pura «benevolencia», como es el de la caridad, que es amor perfecto, pues descansa en la posesión.

b) *Deseo*, por tratarse de amor a un objeto futuro. Pero como está apoyado en un conocimiento previo de la realidad o en la fe, cuya posibilidad certifica, está mezclado con un gozo que —tratándose de la esperanza sobrenatural— es la dicha principal del cristiano en esta vida.

c) *Aliento*, que lleva a mantener la tensión del ánimo hacia el objeto y a perseverar en su deseo, a pesar de las dificultades. No se ha de confundir, sin embargo, con la virtud de la fortaleza, ésta es *efectiva*; lucha contra dificultades objetivas, mientras que el esfuerzo de la esperanza es *afectivo*; es una determinación de la voluntad de luchar contra el desaliento que podría producir la consideración de las dificultades.

d) *Confianza*. «Aquello que el hombre desea y estima que se puede alcanzar, cree que lo alcanzará, y de tal persuasión, asentada de antemano en la facultad intelectual, nace el consiguiente movimiento en el apetito. Este movimiento se llama confianza» (104).

«La palabra “confianza” parece que significa esto, ante todo: que uno concibe esperanza por el hecho de dar crédito a las palabras de alguno que le promete auxilio» (105). Esto tiene lugar, ante todo, en la esperanza sobrenatural que se apoya en la fe prestada a las promesas hechas por Dios. Finalmente aclara el Angélico: «La esperanza, por la que uno confía en Dios,

(104) 1-2. Q. 40. a. 2 ad 2 um.

(105) 2-2. Q. 129. a. 6.

es una virtud teologàl. En cambio, la confianza, que se considera como una parte de la fortaleza, hace que el hombre tenga esperanza en sí mismo; subordinado a Dios, se entiende» (106).

4. *Algunas observaciones.*—No queremos terminar esta exposición sobre la naturaleza del deseo y de sus relaciones con la esperanza sin hacer unas observaciones, que juzgamos de gran importancia, sobre todo en el terreno de la aplicación práctica en la conducta de la vida cristiana.

a) Salgamos, en primer lugar, al paso de un equívoco que suele presentarse muy de ordinario cuando se trata de valorar la eficacia santificadora de los buenos deseos; ahora nos encontramos en la mejor coyuntura de aclararlo.

Ha cundido la desestima de los buenos deseos en sí mismos, porque se los juzga vanos e ineficaces, si no van acompañados de las obras, como si únicamente *la realización externa* fuera la que da valor y consistencia a los deseos santos.

Es una grave equivocación. El buen deseo, si es tal y no una pura veleidad, tiene valor por sí mismo, independientemente de la realización externa. Y es que el buen deseo, por sí mismo, es una de las obras más excelentes que pueden realizarse, sin elevarnos, siquiera a consideraciones de orden sobrenatural. Aclaremos esto un poco.

Se ha de partir del hecho de que las obras que se realizan hacia afuera, no sólo ellas son obras auténticas

(106) 2-2. Q. 128. a. 1 ad 2 um.

y verdaderas, ni siquiera las más valiosas, por el hecho de que sean más constatables. Nada menos cierto.

En el hombre, compuesto de parte sensible y de parte espiritual, se encuentran dos géneros de facultades o potencias, según cada una de estas dos partes. La parte sensible tiene sus sentidos, internos y externos, para llevar a cabo sus operaciones. Sus operaciones, por tanto, son sensibles y se completan y perfeccionan por su realización externa; por ejemplo, ver un objeto, escuchar una melodía, palpar un objeto. La operación será perfecta cuando uno de estos sentidos corporales haya aprehendido perfectamente su objeto: cuando el ojo ve perfecta y nítidamente lo que es objeto de su visión; cuando el oído percibe clara y distintamente el sonido; cuando la mano aprehende y asegura la cosa o la palpa a satisfacción. Como se trata de potencias sensibles o corporales, su acción será perfecta cuando se realiza y consume perfectamente en el mundo de fuera.

Mas no hemos de pensar que todo ha de suceder lo mismo cuando se trata de potencias espirituales por las que actúa el alma: entendimiento, memoria, voluntad. Estas potencias son internas, espirituales, sus actos permanecen, en cuanto tales, inmanentes, replegados en la intimidad y pueden ser perfectos en cuanto tales, sin necesidad de manifestarse hacia afuera. El que se manifiesten o no hacia afuera sus operaciones no quita ni pone nada a la perfección del acto en cuanto tal.

Si el manifestarse añade alguna nueva sobreperfección, será únicamente por una razón extrínseca al acto

mismo. Valgámonos de algunos ejemplos para aclarar mejor lo que quiero decir: podemos evocar un recuerdo en la memoria y, en cuanto recuerdo, es perfecto, aunque no se manifieste hacia afuera. Otro tanto puede suceder con una idea o concepto: puede uno haber resuelto en su mente un problema cualquiera, supongamos, un problema de matemáticas o de filosofía y la solución no será menos perfecta, aunque no se exprese por la palabra o la escritura. Otro tanto podemos decir de los actos de la voluntad: se puede haber tomado una resolución y no será menos firme por el hecho de que no se manifieste; se puede nutrir en la voluntad un gran amor, que no deja de ser tal por el hecho de que se mantenga oculto.

Pues éste es el caso del deseo: se puede desear una cosa ardientemente y, como acto de la voluntad, este deseo es perfecto, aunque no se traduzca en obras o en manifestaciones exteriores.

Entonces se podrá preguntar: ¿cuando el deseo se realiza, cuando va acompañado de obras buenas externas, no será más perfecto? Hemos de responder que en cuanto deseo y como acto inmanente de la voluntad, no; porque el deseo queda perfecto y acabado desde el momento que ha brotado y cuajado íntegramente en la voluntad. Las manifestaciones hacia afuera serán algo sobreañadido al deseo mismo. Serán obras de otras facultades o ejercicio de otras virtudes; es decir, serán dos obras en vez de una; y dos obras buenas serán, indudablemente, mejor que una; pero la una no le añade a la otra, en cuanto tal obra, mayor perfección. Un diamante y una perla valen más que un dia-

mente solo, pero la perla no le añade nuevo valor al diamante en sí, que es igualmente perfecto solo o acompañado de la perla.

Esto, ni más ni menos, sucede con los deseos santos. Si el deseo ha nacido perfecto en la voluntad, tiene un valor santificador por sí mismo como acto perfecto de esta potencia, elevada por la gracia (por la esperanza y la caridad) al orden sobrenatural, quedando capacitada para realizar actos de valor sobrenatural también, por sí mismos y por su propio peso específico, sin añadirles nuevos ingredientes.

b) Esto nos lleva a ocuparnos de la segunda de estas observaciones que deseábamos hacer y es que el deseo lleva siempre, al menos implícita, *una determinación*, que es lo que sirve *para distinguirlo de la pura veleidad*. El no tener suficientemente en cuenta todo esto es lo que ha enturbiado tantas veces la doctrina teológica y las aplicaciones prácticas sobre el valor santificador de los buenos deseos.

Como habrá podido advertir el lector, es sumamente difícil analizar y deslindar todos los elementos que se entrecruzan en la génesis, desarrollo y maduración del deseo. Por lo que se refiere ahora en concreto a la trabazón vital entre *deseo y determinación*, podrá aportarnos alguna luz este breve análisis del proceso.

1. Conocimiento previo: Es el acto de la inteligencia, previo y necesario, para mover naturalmente todo acto de la voluntad, ya que no puede dejar de ser verdadero el postulado: "*Nihil volitum quim praecognitum*. Nada puede ser querido, deseado ni amado, si no es conocido de antemano».

2. Del conocimiento previo del bien nace la complacencia en él. Se comprende que estos dos elementos previos estén tan compenetrados psicológicamente el uno con el otro que queden teñidos mutuamente. De ahí que en la Biblia la «presciencia» de Dios, su conocimiento del hombre vaya siempre teñido de complacencia de la voluntad. Dios siempre nos conoce para bien.

3. Pero esta complacencia inicial no puede ser un «gozo», que es causado por la plena posesión, sino que tratándose de un bien ausente, no puede ir más allá del deseo.

4. Pero como se trata de un bien arduo y difícil de conseguir, el deseo desemboca en la esperanza.

5. La esperanza, basada en una convicción previa y sostenida por el deseo y el anhelo del bien, florece en una determinación o propósito de poner a contribución todos los medios y todos los esfuerzos para llegar a la posesión de ese bien.

Como antes decíamos, aquí radica la diferencia entre el deseo auténtico y la veleidad. El deseo verdadero desemboca, por necesidad, en una determinación, mientras que la veleidad nunca acaba de dar este paso; es un «querría» que nunca se convierte en un «quiero»; es un deseo sin cristalizar, un deseo abortado.

Se comprende que esto no sirva para nada en orden a la santidad ni tenga ninguna eficacia santificadora. Se admiran el heroísmo de la santidad, la belleza de una vida entregada, las exigencias de la virtud y se dice nada más: «¡Cuánto me gustaría! ¡Cómo lo desearía! ¡Sería tan hermoso...!» Pero no pasa de ahí.

Esto no es ningún deseo. Lo más, un deseo que

apunta y se frustra; cae desmayado al nacer en una voluntad de músculos lacios.

De estos «deseos» así; es decir, de estas veleidades, sí que se comprende que esté lleno el infierno. Es lo que tan pintorescamente nos describe el Sabio: "Desea el perezoso, mas no cumple su deseo» (Prv. 13, 4). «El deseo del perezoso le lleva a la muerte, porque sus manos rehusan el trabajo» (Ib. 21, 25). «El perezoso dice: Hay fuera un león» (Ib. 22, 13). «La puerta gira en los goznes y el perezoso en la cama» (Ib. 26, 14).

Esto es lo que hace que no madure el deseo en la vida espiritual: el miedo al esfuerzo, a la dificultad. Por eso se queda en un «querría, si no fuera por...». Es decir, una veleidad.

A propósito de esta determinación que es tan hermana del deseo y que, en muchas ocasiones, llega a confundirse con el deseo mismo, valdría la pena detenerse un poco, pero no queremos desviarnos demasiado de nuestro propósito. Santa Teresa concede a estas determinaciones una importancia principalísima en el progreso del alma; tanta como hemos visto que concede al deseo mismo. Nos contentaremos con traer algunos testimonios de la Santa.

Así, a los que comienzan, les aconseja echar mano de todo su aliento y coraje. «Ir siempre con esta determinación de antes morir que dejar de llegar al fin del camino» (107). «Si el demonio ve un alma con gran determinación de que antes perderá la vida... que tornar atrás... presto la lejará» (108). «Como nunca nos

(107) *Camino de perfección*, 20, 2.

(108) *Moradas*, II, 1, 6.

determinamos —dice ella al Señor—, sino llenos de mil temores, no obráis Vos vuestras maravillas» (109). «En determinándonos —aconseja a las almas cobardes— luego es acabada la dificultad» (110).

Pero cortemos aquí, porque la materia es sabrosa y no acabaríamos con las citas.

Esta «muy determinada determinación» es la consecuencia lógica y psicológica del deseo maduro y uno de sus frutos más preciosos.

c) Hagamos una tercera observación, tan interesante y aun más que las precedentes, sobre las relaciones entre el deseo y la esperanza. Aunque sea anticipando algunas nociones y hablando ya de la esperanza como virtud sobrenatural, es conveniente advertir que, aunque se distinguen realmente deseo y esperanza en el orden abstracto; pero, de hecho, como los anhelos y deseos de Dios, de llegar a la unión con El, de poseerle en la bienaventuranza, no se dirigen sólo a un bien ausente o futuro, sino, además, a un bien arduo, se sigue que no habrá deseo de Dios que no esté integrado en la virtud de la esperanza —por lo menos lo han de estar la mayor parte—. Luego en concreto, los buenos deseos en el orden sobrenatural *son actos de la virtud de la esperanza*. Así los considera, por ejemplo, San Juan de la Cruz. Aducimos un par de citas del Santo: «Por *los aires* entiende las afecciones de la esperanza, porque así como aire vuelan a desear lo ausente que se espera. De donde también dice David: *Os meum aperui et atraxi spiritum... quia mandata tua deside-*

(109) *Fundaciones*, 2, 7.

(110) *Fundaciones*, 14, 5.

rabam» (Salm. 119, 31). Como si dijera: «Abrí la boca de mi esperanza y atraje el aire de mi deseo» (111). «En los deseos de la esperanza tampoco se aflige» (112).

Esta identificación, de hecho, de los deseos, como actos de la virtud de la esperanza, es de la más grande importancia práctica, como veremos más adelante.

(111) *Cántico*, 20, 9.

(112) *Ib.* 20, 11.

CAPITULO TERCERO

LOS BUENOS DESEOS EN EL ORDEN
SOBRENATURAL DE LA GRACIA

Tanto el budismo como el cristianismo convienen en centrar la idea de salvación y de felicidad en lo que podíamos llamar, si vale la expresión, «teología del deseo». Pero este punto de convergencia ocasional señala también la polaridad más extrema entre las dos concepciones para lograr la salvación y la liberación del dolor y sobre los medios para conseguirla.

Ya hemos podido apreciar en el capítulo primero todo el valor que concede la tradición doctrinal cristiana al deseo santo y su eficacia en orden a la perfección y a la salvación. Es una concepción totalmente positiva y luminosa acerca del sentido y valor de los deseos. La concepción budista se encuentra en los antípodas de esta concepción cristiana.

A Buda —«el Iluminado»— le fue descubierto el encadenamiento de las causas que sujetan nuestra vida al dolor. Penetrando en los estratos más profundos del «yo» humano, descubrió las huellas de un «karma» (acto) previo, que ha producido sus efectos en nosotros, porque no hemos sabido librarnos de él. Ignorando la ley profunda de nuestro ser, dejamos que

nuestras tendencias interiores se desplieguen en conciencia, en afirmación de la individualidad, en percepciones sensibles y, finalmente, *en deseo*: deseo de vida, deseo de felicidad, deseo de todo cuanto nos liga a este vano mundo de apariencias.

Para llegar a la liberación es necesario matar en nosotros el deseo; no solamente la sed de cosas, sino la misma sed de ser. Sólo entonces será destruida la raíz del dolor y entraremos en el *nirwana*, ese polo negativo del éxtasis, cuya única propiedad perceptible es que acarrea el fin de todo devenir (113).

La concepción cristiana, es cierto, no puede llegar a esa negatividad radical, que implica hasta la desaparición del deseo de ser, pero tiene algún punto de contacto en cuanto a la necesidad de negar todo deseo efímero de las realidades presentes en cuanto que pueden constituir una rémora o un estorbo, para alcanzar el fin supremo, que es Dios. En este sentido escribía San Juan de la Cruz: «Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada... Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada... Cuando reparas en algo, dejas de arrojarte al todo» (114).

En esta negación del deseo temporal, de lo limitado, de lo caduco, como incapaz de conducirnos a la felicidad definitiva, tienen sus puntos de contacto la ascesis cristiana y la budista. Pero, al echar a andar, cada una por su camino, para lograrla se vuelven de espal-

(113) Cfr. P. GRELOT: *Sentido cristiano del Antiguo Testamento*. Págs. 107-108. Traducción castellana. Edit. Desclée et des Brouwer. Bilbao, 1967.

(114) *Subida*, I, 13, 11-12.

das. El esfuerzo de la ascesis búdica es totalmente negativo: se ha de matar todo deseo, hasta el deseo de la felicidad y de la propia existencia.

La ascesis cristiana, por el contrario, es esencialmente positiva: no niega por negar, ni destruye por destruir: deja a un lado todo deseo temporal, para que no impida el deseo del bien eterno; niega el deseo de todo bien efímero, para adherirse al deseo del bien que no pasa ni fluye; niega todo deseo de las cosas limitadas, para lanzarse tras el deseo del bien que no tiene límites, porque es infinito.

San Juan de la Cruz, máximo exponente de la ascesis cristiana, expresa perfectamente el sentido de su *noches* y negaciones, cuando pone por título a los versillos que antes hemos citado: *Modo para no impedir al Todo*. Sus negaciones abocan a la realidad infinitamente positiva, que es el Todo: Dios. Sólo el llegar a poseerle justifica todos los despojos. Y bien vale la pena renunciar a otro deseo, si ha de impedir o retardar el vuelo del alma, para llegar al abrazo y posesión del Bien infinito.

das. El esfuerzo de la ascetia pública es totalmente negativo: se ha de matar todo deseo, hasta el deseo de la felicidad y de la propia existencia.

La ascetia cristiana, por el contrario, es esencialmente positiva: no niega por negar, ni destruye por destruir; deja a un lado todo deseo temporal, para que no impida el deseo del bien eterno; niega el deseo de todo bien efímero, para adherirse al deseo del bien que no pasa ni finge; niega todo deseo de las cosas limitadas, para lanzarse tras el deseo del bien que no tiene límites, porque es infinito.

San Juan de la Cruz, máximo exponente de la ascetia cristiana, expresa perfectamente el sentido de sus negaciones y negaciones, cuando pone por título a los versos que antes hemos citado: *Meditación para no impedir al Todo*. Sus negaciones abocan a la realidad infinita, que es el Todo. Sólo el llegar a poseerle justifica todos los despojos. Y bien vale la pena renunciar a otro deseo, si ha de impedir o retardar el vuelo del alma, para llegar al abrazo y posesión del Bien infinito.